

DOI: 10.15584/sofia.2016.16.7

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Ирина В. Степаненко

Национальный педагогический университет
им. М.П. Драгоманова в Киеве

Философия на защите человека. Идея человечности в новом гуманизме

Filozofia w obronie człowieka. Idea człowieczeństwa w nowożytnym humanizmie

Исходной предпосылкой моих теоретических построений является признание того, что предмет философии – это универсальным образом осмысленная взаимосвязь человек-мир. Отсюда проистекают две последующие предпосылки. Во-первых, в силу универсальности и всеобъемлющего характера своего предмета философия всегда была, по выражению Х. Ортеги-и-Гассета, наукой, которая постоянно себя ищет, постоянно ищет свой предмет. Эти поиски, имманентно присущие философии, существенно активизировались начиная с 30-х г.г. XIX ст. в связи с кризисом философии как метафизики и отпочкованием от нее вначале естественных, а затем и целого ряда социальных и гуманитарных наук. Для философии как постметафизики вопрос «что есть философия?» стал поистине судьбоносным, определяя ее будущее – конец или трансформацию¹.

Во-вторых, философия с момента своего возникновения всегда стремилась осмыслить человеческое измерение мира и самого человека – что есть мир для человека и что есть человек в этом мире. Тем самым она продуцировала и утверждала идею человечности, а самому человеку и как индивиду, и как человеческому роду давала надежду на нахождение и утверж-

¹ Развернутая дискуссия по этому вопросу с участием ведущих современных философов была представлена в одноименной монографии: *Після філософії: кінець чи трансформація?*, пер. К. Байнес та інші. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 432 с.

дение подлинных форм его бытия в мире. Именно поэтому в название своей статьи я вынесла определение философии как защитницы человечества, предложенное О. Гьоффе². При этом человечество, как и О. Гьоффе, я ассоциирую, прежде всего с человечностью, а затем уже и с человеческим родом. Еще один импульс для меня был задан книгой выдающегося украинского философа Сергея Борисовича Крымского «Философия как путь человечности и надежды»³. В этом названии просматривается и шопенгауэровский мотив взаимосвязи идеи человечности с возможностью преодоления бессмысленности и «страдательности» мира, в котором господствует принцип «Человек человеку дьявол», и марселевский мотив «человека странствующего» (*homo viator*), который через осознание условий своего существования как странствий, как пути, получает надежду на установления в будущем «стабильного земного порядка»⁴.

Однако характеристика философии как пути человечности и надежды еще далеко не снимает вопрос о судьбе философии. Дальнейшее продвижение на пути поиска ответа на этот вопрос усложняется тем, что понятие «человечности» является весьма парадоксальным, как и любое другое предельно-общее понятие, которое выражает метафизическую идею, претендующую на статус универсальной максимы. С, одной стороны, оно является общеупотребительным и воспринимается в общественном сознании как фундаментальный источник моральных и правовых норм. Но с другой стороны, как это выразил Костас Дузинас (*Costas Douzinas*) в своих семи тезисах о понятии человечность, оно не имеет фиксированного значения и не может выступать таким источником⁵.

Безусловно, проблематизация идеи «человечности» касается не только судьбы философии, а, прежде всего, судьбы самого человека. В современном мире с его стремительным развитием технологий, генной инженерии, виртуализацией человеческого бытия, экспансионистским отношением к природе, консьюмеризмом, эскалацией агрессии и разных форм насилия человек оказался на грани антропологической катастрофы, а вызовы пост-человеческого будущего становятся все более угрожающими и реальными. В современном мире «человек странствующий», для которого преодолеваемый путь выступал, прежде всего, путем к самому себе, к своему духовному росту и самосовершенствованию, все более превращается в «чело-

² О. Гьоффе, *Демократія в епоху глобалізації*. – К.: ППС. – 2002, 2007, с. 33.

³ С.Б. Крымский, *Философия как путь человечности и надежды*. – К.: Курс, 2000. – 308 с.

⁴ Г. Марсель, *Homo Viator*, пер. укр. В.Й. Шовкуна. – К.: Видавничий дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пультсари», 1990, с. 10.

⁵ Seven Theses on Human Rights: (1) The Idea of Humanity by Costas Douzinas, <http://criticallegalthinking.com/2013/05/16/seven-theses-on-human-rights-1-the-idea-of-humanity/#>.

века прогуливающегося», для которого понятие «путь» теряет свои метафизические коннотации в пользу географических, а определяющее значение при смене географических координат приобретают внешние впечатления.

Однако, размышляя о подлинно человеческом в человеке мы не можем просто апеллировать к «доброй природе» человека, ведь в современном мире человеческое все настойчивее заявляет о себе как нечеловеческое, и наоборот – нечеловеческое как слишком человеческое. Тут достаточно вспомнить концентрационные лагеря, которых так много на территории Польши. Это поистине фабрики смерти, где уничтожение людей было поставлено на поток и осуществлялось крайне рационально. К сожалению, подобная практика не является фактом прошлого. Предостережение Т. Адорно, чтобы Аушвиц никогда не повторился, так и не было воспринято и современный человек с удивительным упорством продолжает уничтожать себе подобных в локальных и региональных войнах, «цветных» революциях, террористических актах и т.д. Самое печальное, что в разговоре со своими студентами я обнаружила, что они не знают что такое Освенцим. Безусловно, они что-то слышали о концентрационных лагерях, но всерьез об этом не задумывались, полагая, что все это факты далекого прошлого, не имеющего к ним особого отношения. Однако подобные представления как раз и являются питательной почвой для произрастания разного рода неонацистских и экстремистских умонастроений. Забвение трагического опыта тоталитарных режимов XX века приводит к возникновению прототалитарных умонастроений в постсоветских странах, где у «младо демократов» возникает искушение объявить монополию на истину в полном соответствии с логикой Руссо «Наша воля – это общая воля», логикой, которая в свое время легла в основу якобинского террора и тоталитарных режимов XX века.

Кроме того, в современном мире перед идеей человечности и тем, что она выражает, возникает новая угроза – вторжение человека в свою биологическую природу. Подобное вторжение наиболее полно и последовательно выражает трансгуманизм, который из идеологии может в ближайшем будущем превратиться в практику. Трансгуманизм, подобно модерн-гуманизму возлагает надежды на улучшение человеческой природы, однако не за счет традиционных гуманистических методов, таких как образование и культурное развитие, а за счет использования новейших технологических средств для радикального усовершенствования человеческого организма. Приверженцы трансгуманизма достаточно обоснованно полагают, что мы входим в совершенно новый этап в истории человеческого вида, связанный с перспективой возникновения искусственного интеллекта, развитием генной инженерии и молекулярных нанотехнологий, который могут дать человеку контроль над биохимическими процессами в наших телах, что позволит исключить заболевания и нежелательное старение. Уже менее обосновано они предполагают, что эти новые технологии, такие, как мозг-

компьютерные интерфейсы и нейрофармакология могут усилить человеческий разум, повысить эмоциональное благополучие, улучшить наши возможности для осуществления разных проектов жизни или любимого человека, и даже умножить диапазон и богатство возможных эмоций.

Трансгуманисты не оставляют без внимания и «темную сторону» спектра возможностей новых технологий, признавая, что некоторые из этих грядущих технологий потенциально могут нанести большой вред человеческой жизни; даже выживания нашего вида может быть в опасности. Поэтому по признанию трансгуманистов стремление понять опасности и предотвратить стихийные бедствия является неотъемлемой частью их повестки дня⁶. Однако, при всей кажущейся привлекательности идеологии трансгуманизма, она, в конечном счете, не предусматривает сохранение человека и человечности. Не вдаваясь в подробности, можно лишь отметить, что «проект» человека, является еще далеко не завершенным. Общеизвестно, что человек использует лишь около 10% своих возможностей и потенциал для того, чтобы оставаться человеком, а не быть синтезированным с компьютером, у него огромен. Кроме того, воплощение в жизнь проекта трансгуманизма с учетом политико-экономических реалий современной цивилизации, может обернуться для человека и социальной катастрофой, построением «нового дивного мира», лишённого гуманистических измерений. На подобную угрозу обратил внимание еще Ф. Фукуяма: «По мере того, как мы открываем не просто корреляцию, но фактические молекулярные связи между генами, и такими чертами личности, как разум, агрессия, сексуальная идентичность, преступные склонности, алкоголизм и тому подобное, все яснее становится, что эти знания можно применить для достижения конкретных социальных целей. Такое применение ставит ряд этических вопросов, встающих перед конкретными родителями, а также политический вопрос, который может подчинить себе всю политику. Если перед богатыми родителями вдруг откроется возможность усилить ум своих детей и их послушных потомков, то мы имеем основания не только для моральной дилеммы, но и полномасштабной классовой войны»⁷. В свете сказанного, философское осмысление идеи человечности становится еще более востребованным.

Однако при всей судьбоносности идеи человечности и для человечества, и для философии мы не можем ее использовать, опираясь на предыдущие философские основания, заданные модерн-гуманизмом. Поэтому главная цель моей статьи – обозначить функциональные возможности и границы

⁶ Transhumanism; Post-Human and Trans-Human http://www.miqel.com/transhumanism_nano/transhuman-posthuman-uberman.html.

⁷ Ф. Фукуяма, *Конец истории и последний человек*. – М.: Изд-во АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004, с. 31.

идеи человечности в условиях кризиса «модерн-гуманизма». Стремление критически переосмыслить и преодолеть классическую версию гуманизма, которую обозначают как Просветительский гуманизм, модерн-гуманизм, достаточно отчетливо проявилось уже в неклассической философии XIX века практически во всех ее версиях, особенно у Кьеркегора, Шопенгауэра и Ницше. Подобное стремление обнаруживается и в марксизме, особенно в ранних произведениях Маркса «Тезисы о Фейербахе» и «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», хотя сама реализация этого намерения во многом осуществляется в рамках метафизической программы, заданной немецкой классической философией.

Выход за рамки предшествующей метафизической программы в полной мере происходит уже в философии XX века. Несмотря на то, что новые версии гуманизма являются плюралистичными, как в своих исходных методологических основаниях, так и в своих концептуальных построениях, им присуще определенное согласие относительно понимания главного недостатка классической парадигмы гуманизма – ее абстрактного характера и оторванности от жизни. Эта абстрактность усматривается в том, что все константы гуманизма – свобода, равенство, справедливость, творческие возможности человека – были, прежде всего, идеалами, тем к чему надо было стремиться, тянуться, а не реальными явлениями действительности. В современных же условиях утверждается убеждение, что жизнь человека, социума, человечества не может приноситься в жертву никакому «изму», даже такому великому, как «европейский гуманизм», что очень хорошо выражено в призыве К. Поппера – «Пусть гибнут любые идеи, но только не люди».

Общим во многом является и круг вопросов, которые поднимаются и решаются в философских дискуссиях о гуманизме. Это круг вопросов был очерчен еще М. Хайдеггером в его «Письме о гуманизме»: «Следует ли этот «гуманизм», говорящий против всего прежнего гуманизма, хотя тем не менее и не делающий рупором негуманности, все еще называть «гуманизмом»? И это лишь для того, чтобы приобщившись к употреблению модной рубрики, можно было плыть в одном потоке с господствующими течениями, задохнувшимися в метафизическом субъективизме и погрязшими в забвении бытия? Или мысль должна попытаться, открыто противопоставив себя «гуманизму», рискнуть и стать камнем преткновения, чтобы, может быть, эта *humanitas* извечного *homo humanus* вместе с ее обоснованием вызвала, наконец, какую-то настороженность?»⁸. М. Хайдеггер не только ставит вопросы о дальнейшей судьбе гуманизма, но и предлагает его новое видение во взаимосвязи с новым пониманием идеи человечности: «Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гу-

⁸ М. Хайдеггер, *Письмо о гуманизме // Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления*, пер. с нем. – М.: Республика, 1993, с. 210.

манизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия»⁹.

Программа преодоления «старого гуманизма», предложенная М. Хайдеггером, где человек мыслится не как господин сущего, а как «паству бытия», как «сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании вблизи бытия»¹⁰, была воспринята и получила дальнейшее развитие в различных экзистенциалистских и неэкзистенциалистских версиях гуманизма, которые образовывали одну из магистральных линий его переосмысления и были наиболее влиятельными вплоть до последней трети XX века. Несмотря на многообразие и определенные различия этих версий, им присуще общее стремление обосновать гуманизм, исходя из самого способа существования человека, интенциональных и проективных свойств и возможностей человека и его бытия. Вместе с тем, в отличие от «старого экзистенциализма» (начиная от Кьеркегора и заканчивая Сартром) который рассматривал человека достаточно атомарно и монологично, делая ударение на негативистских моментах человеческого существования как «бытия к смерти», «новые экзистенциалисты» (П. Трене, Р. Леси, М. Полани, А. Маслоу) исходят из того, что не изоляция индивида от «других» делает его бытие «аутентичным», а, наоборот, лишь в *событиях с другими он только и может быть таковым*. В этом пункте гуманистическая программа «новых экзистенциалистов» в значительной мере совпадает с теоретической рефлексией идей гуманизма олицетворенной этикой ненасилия (Г.Д. Тар, Р.У. Эмерсон); диалогической философией (М. Бахтин, М. Бубер, А. Мейер); коммуникативной теорией (К.-О. Апель, Ю. Габермас); интенциональной языковой коммуникацией (П. Лоренцен, Х. Перельман). Безусловно, следует учитывать, что все выше названные теории согласовываются лишь относительно самой идеи специфики человеческого бытия в событиях с другими, но способы репрезентации этой идеи, аналитика человеческого бытия как средства разработки новой гуманистической программы, как и акцентуация конкретных аспектов этой программы являются отличными.

В последней трети XX века развитие получают постклассические версии гуманизма. Они произрастают на почве культуры постмодерна, которая еще более радикально отвергает идею человечности как метафизическую и спекулятивную. Даже если мы не являемся сторонниками философии постмодернизма, мы не можем ее игнорировать и мыслить так, словно дискурса постмодернизма и не было. Эта идеология принципиально запрещает самоопределение и самоидентификацию человека с каким-то предельным «образом человека», за которым стояла бы определенная фундаментальная онтология и четкие мировоззренческие детерминации. Постмодерн также отри-

⁹ Там же, с. 208.

¹⁰ Там же.

цает наличие какой-либо устойчивой природы человека. Как отмечает российский философ А.П. Огурцов, – «Природа человека растворяется в лабильных, изменчивых актах коммуникации, сами акты коммуникации не подчинены каким-либо нормам, спонтанны и самопроизвольны... Вместо усилий мысли – спонтанность, вместо ответственности – произвол, вместо регулятивных норм – консенсус, вместо ценностей – договоренности, не имеющие обязательного характера и не предполагающие доверия и ответственности, вместо реальности – симулякры, вместо интенциональности – коммуникативность, вместо истины – убеждение – таково кредо постмодернистской философии (...)»¹¹.

Однако несмотря на весь радикализм постмодернистской критики модерн-гуманизма, вряд ли ее следует считать фатальной для самой идеи человечности. Во-первых, следует помнить, что постмодерн – это всего лишь фиксация культурной ситуации, на что обращают внимание и сами представители этой философии. Так, Ж.-Ф. Лиотар в своих поздних интервью¹² подчеркивал, что постмодерн – это ситуация «после», ситуация смерти, ухода старых проектов и программ (в том числе проекта человека) и зарождения новых проектов. Это ситуация зарождения будущего. В этой ситуации зарождения не может быть единственного и правильного образа будущего. Эта ситуация принципиально открыта и проблематична. С этим и связан отказ от метанарративов, от идеи целого, единства. Мы дорого заплатили, напоминает Ж.-Ф. Лиотар, за ностальгию по целому, по единству. Прошлые XIX и XX века досыта накормили нас террором. А этот террор просил для себя сам человек, «человек желания», который и загнал себя в тупик, в ситуацию «после Освенцима» и «после ГУЛАГА».

Во-вторых, постклассические версии гуманизма также плюралистичны. Они представлены философскими разработками Фуко, Деррида, Лиотара, Рорти, Ваттимо, Ласло, Фейерабенда и др., которые инициировали такие направления переосмысления гуманизма, как постструктурализм, деконструктивизм, грамματοлогия, семиология и т.д. Обобщая наиболее влиятельные стратегии критики ограниченности европейского гуманизма, украинская исследовательница О.М. Соболев выделяет среди них такие группы:

1) «концептуалистская», стратегической целью которой является: путем замены надисторической картезианской концепции человеческой субъективности заменить метафизическую схему «модерн-гуманизма» такой новой схемой, которая бы не только более адекватно передала социальную сущность человека, а и дала воз-

¹¹ А.П. Огурцов, *Постмодернистский образ человека и педагогика* // Человек. – 2001. – № 3–4, с. 9.

¹² Ж.-Ф. Лиотар, *Ответ на вопрос «Что такое постмодерн?»* // Ad Marginem. Ежегодник. Сборник. – М.: Ad Marginem, 1994.

можность в полной мере реализовать систему ценностей европейского гуманизма, его потенциал;

2) «политико-риторическая», имеющая две составные части: во-первых, обоснование того, что риторика «модерн-гуманизма» исчерпала свою эмансипаторскую способность, и, во-вторых, разработку альтернативной риторики, эффективной в процессе изобличения, дезавуирования, преодоления современных социокультурных форм лимитации, манипулирования, насилия, репрессии, тотального контроля;

3) «контр-нормативистская». Контр-нормативисты, отбрасывая систему ценностей «модерна-гуманизма», не предлагают никакой аксиологической системы, более совершенной, чем система «модерна-гуманизма». Главную цель своей деятельности они усматривают не в том, чтобы основать, изменить, легитимизировать власть тех или иных уже существующих универсально-общих аксиологических систем, а в том, чтобы не разрешить их апологетам приносить в жертву этим системам возможности полноты проявлений человеческой жизни¹³.

Осуществив этот небольшой экскурс в теоретические странствия современной философии на пути постижения и преодоления идеи человечности в различных версиях «нового» гуманизма, позволим себе извлечь из них определенные выводы относительно возможной реинтерпретации этой идеи. Несмотря на то, что идея человечности в своих фундаментальных философских истоках была выработана в рамках классической метафизики, эта идея не может быть просто элиминирована в рамках философии как пост-метафизики, однако она должна быть реконцептуализирована.

В свою очередь, реконцептуализация, в отличие от элиминирования предполагает не голое отрицание, а диалектическое снятие – переосмысление идеи с учетом новых дискурсивных и социокультурных контекстов, но и с определенным сохранением ее исходных смыслов. Что касается последних, то в культуре модерна одним из первых дал их четкую артикуляцию И. Кант. Причем, важно учитывать, что немецкое слово «*Menschheit*», которое использует Кант, переводится и как человечество, и как человеческое, и как человечность. Идея человечности выражена у Канта, прежде всего, в его первой формуле категорического императива: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем собственном лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился к нему только как к средству»¹⁴, где «субъект всех целей – это

¹³ О.М. Соболев, *Постмодерн: доля гуманізму в європейській культурі* // Цивілізація на роздоріжжі: пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів. Збірник статей. Випуск 2. Відповідальний редактор Лях В.В. – К. 1998, с. 39–41.

¹⁴ И. Кант, *Основы метафизики нравственности* // Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант [пер. с нем.: предисл. И. Евлампиева] – М.: Эксмо; СПб: Милград, 2007, с. 647–648.

каждое разумное существо как цель сама по себе», отсюда следует «идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы», что является высшим условием согласия воли со всеобщим практическим разумом¹⁵. Таким образом, идея человечности у Канта предстает как идея законодательного разума. Но поскольку человек подчинен своему собственному закону, он является существом свободным и автономным. Причем, автономия является основанием «достоинства человека и всякого разумного существа» и требует к себе безусловного уважения¹⁶. Законодательствующий разум, включая в себя идею человечества вообще, устанавливающий законы, вменяет в долг человеку, как и всем окружающим, взаимное благоволение в соответствии с принципом равенства и разрешает благоволить к самому себе при условии, что он (человек) всем другим желает добра. Кант утверждал, что максима благоволения – это долг всех людей друг перед другом, независимо от того, достойны они любви или нет. Поэтому человечность – это долг уважать каждого человека как носителя разума. Человек, который не признает разум другого и отказывается сострадать ему, отрицает тем самым и себя в качестве разумного существа. В разуме содержится и принцип свободы, поэтому человек, поступающий безнравственно, становится несвободным, так как человеческий произвол подвержен воздействию побуждений, но не определяется ими, следовательно, сам по себе (без приобретенных навыков разума) не чист; однако он может быть определен к поступкам из чистой воли. Свобода произвола есть указанная независимость его определения от чувственных побуждений – это негативное понятие свободы произвола. Положительное же ее понятие – это способность чистого разума быть для самого себя практическим.

Таким образом, идея человечности Канта выразила то, что является фундаментальным источником моральных норм, поскольку моральность «есть условие, при котором только и возможно, чтобы разумное существо было целью самой по себе, так как только благодаря ей можно быть законодательствующим членом в царстве целей»¹⁷.

В середине XX века идея человечности Канта была положена и в основу правовых норм. Так, в Уставе Нюрнбергского Трибунала, принятого в 1945 году, впервые в правовой практике появилось понятие «преступления против человечества (человечности)». Они были квалифицированы в ст. 6 как «убийства, истребление, порабощение, ссылка и другие жестокости, совершенные в отношении гражданского населения до или во время войны, или преследования по политическим, расовым или религиозным мотивам в целях осуществления или в связи с любым преступлением, подлежащим

¹⁵ Там же, с. 649.

¹⁶ Там же, с. 653.

¹⁷ Там же, с. 652.

юрисдикции Трибунала, независимо от того, являлись ли эти действия нарушением внутреннего права страны, где они были совершены, или нет»¹⁸. Дальнейшую правовую аппликацию идея человечности получила в 1948 г. во Всеобщей декларации прав человека, текст которой стал первым всемирно признанным определением прав, которыми обладают все люди. В Преамбуле декларации в качестве первой исходной предпосылки для ее принятия определялось признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав как основы свободы, справедливости и всеобщего мира. В развитии этой предпосылки, в статье 1 было зафиксировано: «Все люди рождены свободными и равными в достоинстве и правах. Они обладают разумом и совестью и должны действовать по отношению друг к другу в духе братства»¹⁹. В этих положениях достаточно четко прослеживается влияние как философии естественного права и предыдущих Деклараций по правам человека, так и кантовской идеи человечности. Таким образом, кантовскую идею человечности можно рассматривать как определенный смысловой горизонт для практического разума, горизонт, который задает условия его возможности, но при этом не исчерпывает его содержание и философско-теоретические основания, которые и подлежат, прежде всего реконцептуализации.

Эта реконцептуализация должна осуществляться путем пересмотра философско-антропологической программы, которая лежала в основе модерн-гуманизма. Ее основными составляющими являются антропоцентризм, эссенциализм, аисторизм, рациоцентризм, атомизм, универсализм и монологизм. Именно эти составляющие и должны быть в первую очередь преодолены.

Определяющей в философско-антропологической программе модерн-гуманизма была интуиция центра, которая пронизывала и синтезировала все составляющие этой программы. Человек мыслился как центр мироздания и как существо имеющее собственный внутренний центр – некую «самость», некую внутреннюю позитивную сущность, которую и следовало отыскать и актуализировать. Тем самым, антропоцентризм смыкался с эссенциализмом. В свою очередь, эссенциализм является аисторичным, поскольку эта «самость», «сущность» мыслилась как данная человеку изначально и константная. На смену интуиции центра должна прийти «интуиция границы», – как ее обозначил российский философ Сергей Хоружий²⁰. «Интуиция

¹⁸ Устав международного военного трибунала для суда и наказания главных военных преступников европейских стран Оси <http://vivovoco.astronet.ru/VV/BOOKS/LEBEDEVA/LAW.HTM>

¹⁹ Всеобщая декларация прав человека <http://www.un.org/ru/documents/udhr/>

²⁰ С.С. Хоружий, *Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта* // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – с. 38–63.

границы» делает возможным выявление принципиальной многомерности человеческой «природы», плюралистичности проявлений человечности, т.е. того, что не доступно «интуиции центра».

«Новый гуманизм», практически во всех своих версиях, отказывается от однозначно позитивной антропологии и рассматривает человека во всем многообразии его проявлений – как позитивных, так и негативных. В современной философской антропологии утверждается понимание того, что сущность человека не является субстанцией, которая априорно определена как набор однозначно положительных или отрицательных свойств. Человек никогда не является однозначным в добре или зле, ни в желаниях своей души, ни во всех аспектах своего поведения. Человек – это «полисущностное *Ното*», по образному выражению украинского философа В.Г. Табачковского. Такое понимание требует преодоления дилеммы между «положительной» и «отрицательной» антропологией, а символический конструкт «антропология границы» задает плодотворные теоретико-методологические перспективы для этого, позволяя воссоздать широкое многообразие конфигураций проявления человеческого без их бинарного противопоставления.

Со времен Хайдеггера, определившего экзистенцию как трансценденцию, человек понимается как становление в процессе которого ему ничто не гарантировано, которое является принципиально неоднозначным и может демонстрировать как величие, так и низость человеческой природы. Человек – это абсолютный риск решений и их осуществлений, успешность которых заранее не предопределена и которые принимаются на личную ответственность. Более того, «человек живет постоянно рискуя потерять человечность. Будущее человека не только проблематично и непредсказуемо, как у других животных; иногда ему случается и вообще *не быть человеком*. И это не только в абстракции и относительно всего человечества, но и в отношении каждой личности... Все приобретенное человечеством ненадежно. Даже все, что кажется нам упроченным и крепким, может быть утраченным всего лишь несколькими поколениями... Судьба культуры, назначение человека зависят от того, насколько будет живым в нас осознание драматичности нашего положения и насколько чувствительными окажемся мы к противоречивому голосу души, который шепчет, что единственно, что не вызывает сомнения есть *кажущееся*»²¹.

«Интуиция границы» позволяет зафиксировать и эту особенность человека, подчеркивая, что все многочисленные проявления человека, плюралистические формы развития его личности имеют определенную границу за пределами которой человек рискует потерять свою человечность. Тем

²¹ Х. Ортега-и-Гассет, *Человек и люди* // Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. Пер. с исп. – М.: Радуга, 1991, с. 242–243.

самым актуализируется идея гуманизма, но уже как идея границы человечности, что может стать продуктивным теоретическим ответом на ту ситуацию «существование на границе», в которой оказался современный человек.

Таим образом, если гуманистическая программа не может предстать в положительных терминах универсальной максимы, то она может быть сформирована как очерчивание горизонта общечеловеческих значений, т.е. таких принципов, нарушение которых подрывает самые основы человеческого бытия. Это по-сути означает формирование гуманистической программы путем от противоположного, т.е. очерчивание той границы где начинается «расчеловечивание человека», за которой скрывается «нечеловеческое», «противочеловеческое», «антигуманное». Один из контуров этой границы в ее предельном морально-практическом выражении и задает, по моему мнению, идея человечности Канта. Но кроме того, в этой перспективе онтологической негарантированности человеческого бытия, идея человечности приобретает и новый смысл – быть призыванием человека, призывом, зовом, обращенным к нему со стороны самого бытия.

Антропология границы в ее онтологическом, экзистенциальном и морально-этическом измерении имеет интересную перспективу. Вместо атомизма и монологизма она предлагает диалогизм. В онтологическом отношении диалогизм означает признание диалогической конструкции самого бытия-человека-в мире. Только через диалогические отношения с миром, с другими, с самим собой, человек становится человеком. В экзистенциальном отношении диалогизм означает, что все главные события в жизни человека происходят в особой сфере – «между» (Вальденфельс), «между нами» (Левинас), в моменты «Встречи» (Больнов). В морально-этическом отношении диалогизм означает признание двух фундаментальных принципов – принципа незаменимости личностей и принципа заменимости ролей, а также использование при решении моральных проблем перспективы Я-Другой-Третий, где Третьим может быть Каждый (Поль Рикер).

Рационализм также требует переосмысления. С одной стороны, в европейской философии и культуре сложилась традиция подлинно человеческим в человеке считать разум. И как можно было увидеть, идея человечности Канта в полной мере соответствует этой традиции. Однако с другой стороны, неклассическая и тем более постклассическая философия выступает с острой критикой абсолютизации разума и особенно такой его формы, как инструментальный разум (Хоркхаймер, Апель, Хабермас, Гюффе и др.). Инструментальный разум не задумывается о целях, а рефлексивен только по поводу путей к цели (Петер Глоц). Однако отказ от целеполагания приводит к инфляции ценностей и смыслов. Кризис смыслопорождения и смыслоутверждения приводит к превращению мира в окружающую среду, а человека, как это выразил Жиль Липовецкий в «Эре пустоты», – в пузырь,

который качается на волнах пространства и времени без фиксации и без ориентиров.

Поэтому для обновления идеи человечности необходимо переосмысление рациональности, ее смысла и границ. Целерациональность должна быть дополнена ценностной, коммуникативной рациональностью. Если формулой человечности со времен Декарта была «Я мыслю – следовательно я существую», то в рамках нового гуманизма с учетом интересубъективной перспективы, интуиции границы и утверждением в своих правах коммуникативной рациональности ее можно было бы выразить так: «Я мыслю вместе с другими и следовательно мы существуем».

Кроме того, следует признать, что не только разум является специфически человеческим в человеке. Еще со времен средневековья разуму противопоставлялась вера. Человек есть то, во что он верит (С. Франк). Вера-доверие и вера-достоверность, по признанию современных философов, лежат в основе человеческого бытия во всех его проявлениях, создавая условия возможности не только практической деятельности и общения, но и теоретической деятельности, жизнедеятельности и жизнеосуществления человека в целом.

По моему глубокому убеждению, специфически человеческим в человеке является не только разум, но и дух, а точнее духовность. Духовность – это ценностно-смысловая форма человека и его бытия в мире. Это специфически человеческая способность осваивать и продуцировать надутилитарно- и наиндивидуально значимые ценности и смыслы. И когда Ч. Тейлор напоминает, что каждому человеку присущ свой собственный способ быть человеком, то наверное речь идет не о человеческой способности рационально мыслить, а именно о его уникальном духовном мире. Именно признание человека существом не только разумным, но и духовным, позволяет перейти от формализма кантовской этики с ее лозунгом «во имя человека, но не для конкретного человека» к реализации моральных принципов в конкретных межличностных отношениях, увидеть в Другом не только его человеческое обличье, но его индивидуальное человеческое Лицо. Недаром у Э. Левинаса Лицо Другого занимает место традиционных источников моральной императивности. Лицо Другого «является лицом наставника справедливости, учителя, который учит и учит лишь в этическом аспекте: он запрещает убийство и приписывает справедливость»²². Лицо Другого доверяет нам свою «наготу», «прямыню», онтологическую необеспеченность и, тем самым, обращается к нам с приказом; предельная впечатлительность сливается здесь с предельной же императивностью, которая опережает любые обстоятельства бытия, любые рации человеческого мышления. Можно вполне согласиться с А. Никулиной, что вряд ли возможно

²² П. Рікер, *Сам як інший*, пер. із фр. – К.: Дух і Літера, 2000, с. 226–227.

«быть человеческим, не будучи способным увидеть другого «лицом к лицу», увидеть его образ и смысл, выходящий за пределы контекстуальных определений и свойств... Только прикоснувшись к воплощённому эйдосу человека, можно выстроить своё отношение: такая человечность уже не будет простым приложением общих идей (понятий) к частному случаю, она перестанет быть неким моральным долгом, правилом, навязываемым тем или иным логосом. Только в созерцательном узнавании в Другом человека, а в человеке – себя, возможно то сущностное соотношение с ним и с самим собой, которое называется «человечностью»²³.

Однако, чтобы увидеть в Другом Лицо человека, чтобы узреть в нем самобытный и самоценный духовный мир, надо увидеть все это в самом себе, то есть, как это выразил П. Рикер, отнестись к себе как к Другому. Концентрируя внимание на рассмотрении Самого как Другого и исходя из различения этики и морали, П. Рикер старается преодолеть принципиальную асимметрию Того самого и Другого, которая является средоточием этики Левинаса. Наследуя Аристотеля, Спинозу, Гегеля, Набера, Рикер применяет термин «этика» по отношению к сфере блага, имея в виду, что здесь приоткрывается глубинный уровень моральной жизни, т.е. жизни, которая стремится к благу. Термин же «мораль» он прикладывает к сфере должного, для того, чтобы обозначить связь с законом или нормой, которые предусматривают универсальность и принуждение²⁴. Различение же этики и морали, не позволяет все многообразие интересубъективных взаимоотношений свести к асимметрическому предписанию, которое направлено от Другого к Тому самому. Уже не ответственность перед Лицом Другого, а самоопределение становится у Рикера исходной этической способностью действующего субъекта. Я разделяю убеждение Рикера, что «только субъект, который способен оценивать собственные действия, формулировать собственные вкусы, соединенные с предикатами «добрый» и «плохой», и таким образом, способен опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий, – только такой субъект может определять самого себя²⁵ и может быть ответственным в этико-юридическом плане. Самоопределение, которое предусматривает, что «ты» способен определить себя самого как «я», является важным условием взаимопонимания и признания другого равным мне в терминах права и обязанности.

В интересубъективной перспективе, очерченной Рикером, который развивает основные мотивы этики Левинаса, духовность может быть иденти-

²³ А. Никулина, *Лик человечности*, <http://eroskosmos.org/face-of-humanness/> журнал Эрос и космос.

²⁴ П. Рикёр, *Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью*. – М.: „АКАДЕМИА“, 1995, с. 38–39.

²⁵ Там же с. 42.

фицирована уже не как направленность к Абсолютным ценностям Истины-Добра-Красоты, а как такая, становление которой происходит в сфере напряжения между Я и Другим (который мыслится и как Сам, и как Второй, и как Третий) и сопряжена с таким ценностно-категориальным рядом, как самоуважение, забота, ответственность, взаимность (которую конституируют возвратность, незаменимость, сходство), справедливость. Этот ценностно-категориальный ряд очерчивает новый горизонт для формирования и развития духовности и, вместе с тем, образует новый этико-моральный фундамент для обоснования и конструирования идеи человечности.

Этот новый этико-моральный фундамент включает в себя представление о человеке как существе чувствующем, переживающем, страдающем, причем не только потому, что он – существо духовное, а и потому, что он существо телесное. Необходимость включения эмоциональной составляющей в идею человечности обусловлена также обострением в современном мире таких проблем, как эмоциональный идиотизм, неспособность сопереживать Другому, либо распушенность чувств, гедонизм, алчность, неумение делиться, неспособность к самоограничению. Проблема телесности в условиях виртуализации человеческого бытия, развития генной инженерии также приобретает особую остроту и значимость, о чем уже упоминалось в связи с идеологией трансгуманизма. Генетические и гендерные эксперименты, практики трансгрессии (включая феномены суицидального терроризма) подводят человека к соматическим границам его бытия и выражают, как подчеркивает С.С. Хоружий «некоторые радикальные перемены с Человеком». Все они имеют характер предельный: все они суть такие явления и практики, в которых человек стремится к пределу, к границе своих возможностей, самого горизонта своего существования: к той области антропологических проявлений, в которой начинают изменяться фундаментальные предикаты способа существования человека и которую естественно называют антропологической границей²⁶.

При реконцептуализации идеи человечности следует также учитывать, что по мере увеличения стремительности социальных изменений, приобретения современным обществом мультикультурного и сетевого характера, самоопределение человека не может уже осуществляться раз и навсегда как установление жесткой внутренней самозаконности. Конец знакомого и устойчивого мира означает, что человек вновь и вновь должен самоопределяться, его автономность должна стать постоянно возобновляемым рефлексивным проектом. Таким образом, в человеке духовность требует своего воссоединения с рациональностью, а реконцептуализация идеи человечности (если она вообще возможна), как на индивидуальном, так и на обще-

²⁶ С.С. Хоружий, *Очерки синергийной антропологии* – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005, с. 391.

человеческом уровне, приобретает принципиально незавершенный и перманентный характер.

Выводы. Идею человечности мы можем рассматривать как метафизическую и операциональную. Эти два измерения идеи находятся между собой во взаимоотношениях обратной связи, т.е. способны поддерживать и «подпитывать» друг друга. Причем, в разных культурно-исторических условиях ведущая роль может принадлежать либо одному, либо другому измерению. В современных условиях кризиса метафизических оснований идеи человечности, заданных модерн-гуманизмом, операциональная составляющая этой идеи может выполнить определенную компенсаторную функцию, в том числе и для самого сохранения философского дискурса гуманизма. В идее человечности также можно выделить 3 основных уровня – индивидуально-личностный, социальный и цивилизационный, каждый из которых имеет собственную специфику в рамках общего понятийно-смыслового горизонта.

Идея «человечности» не может быть идентифицированная как определенный унифицированный идеал самоопределения и саморазвития человека, скорее как ценностно-смысловой горизонт бытия человека в мире, который является плюралистическим и принципиально открытым, но имеет определенную антропологическую границу, задаваемую культурой, социальными и цивилизационными нормами, а также вызовами и угрозами, которые в своей совокупности определяют и конкретно-исторические формы гуманизма. Иначе говоря, подлинно человеческим в человеке является то, что признается таковым культурой, обществом, цивилизацией и, одновременно, отвечает требованию сохранения возможности продолжения жизни следующих поколений людей.

Поскольку новый гуманизм отказывается от метанарративов, то идея «человечности» должна трансформироваться из метафизической в рефлексивную. «Человечность» должна стать дискурсивной, т.е. формироваться как идея через определение «горизонтов общих значений» (Ч. Тейлор), т.е. тех принципиальных границ человеческого бытия и со-бытия, нарушение которых подрывает сами основы человеческой бытийственности и нарушает принцип ответственности Г. Йонаса относительности возможности продолжения жизни будущих поколений людей.

В функциональном плане идея человечности является необходимой для утверждения и сохранения в индивидуальной и общественной жизни идей человеческого достоинства, свободы, самоуважения и взаимности, выступает важным критерием для различения продуктивных и деструктивных форм жизни. Идея человечности является необходимой предпосылкой для предотвращения овеществления человека, его технизации, дегуманизации условий его бытия, разрушения их естественных оснований. Философский дискурс идеи человечности призван заставить человека задуматься о своей

онтологической и экзистенциальной уязвимости, о существующих и грядущих угрозах своего бытия в мире и помочь человеку найти адекватные ответы на фундаментальные вызовы будущего, в том числе и на вызовы, которые грядущее будущее выдвигает самой идеи человечности.

[znaków 42 600]

Filozofia w obronie człowieka. Idea człowieczeństwa w nowożytnym humanizmie

abstrakt

Autorka podejmuje pytanie o miejsce idei człowieczeństwa w kryzysie nowożytnego humanizmu. Kwestię tę rozważa w kontekście obrony przez filozofię idei człowieczeństwa przed zagrożeniami wynikającymi z modernizmu jako kultury „postludzkiej”. Warunkiem obrony jest zrozumienie i interpretacja współczesnego dyskursu społecznego i kulturowego oraz przezwycięzenie błędnych propozycji filozoficzno-antropologicznych humanizmu modernistycznego. Nowy program humanistyczny, odwołując się do „intuicji granicy”, miałby wyznaczać horyzont „ogólnoludzkich znaczeń”. Idea człowieczeństwa powinna przekształcić się z metafizycznej w permanentnie refleksyjną oraz zasadniczo dyskursywną.

słowa kluczowe: idea człowieczeństwa; rekonceptualizacja; postludzka przyszłość; nowy humanizm; dyskurs filozoficzny

ключевые слова: идея человечности; реконцептуализация; постчеловеческое будущее; новый гуманизм; философский дискурс

Philosophy in Defence of Human Being. The Idea of Humanity in Modern Humanism

abstract

The author takes up the question of the place of the idea of humanity in the crisis of modern humanism. This issue is contemplated in the context of defending by the philosophy of the idea of humanity against the threats posed by modernism as a „posthuman” culture. The condition of defence is the understanding and interpretation of contemporary social and cultural discourse and the overcoming the false philosophical-anthropological proposals of modernist humanism. The new humanistic program, referring to the „intuition of limits”, would be define the horizon of „universal meanings”. The idea of the humanity should turn from the metaphysical into a permanent reflective and fundamentally discursive.

keywords: the idea of humanity; reconceptualization; posthuman future; new humanism; the philosophical discourse

Библиография

Гюфе Отфрід. 2002. *Демократія в епоху глобалізації*. Київ: ППС.

Кант Иммануил. 2007. *Критика чистого разума*. Москва: Эксмо.

Крымский Сергей Б. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Київ: Курс.

- Лиотар Жан-Франсуа. 1994. *Ответ на вопрос «Что такое постмодерн?»*. Москва: Ad Marginem.
- Марсель Габриэль. 1990. *Homo Viator*, пер. укр. В.Й. Шовкуна. Київ: Видавничий дім «КМ Academia», Університетське видавництво «Пульсари».
- Огурцов Александр П. 2001. „Постмодернистский образ человека и педагогика”. *Человек 3*.
- Ортега-и-Гассет Хосе. 1991. *Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве*. Москва: Радуга.
- Рикёр Поль. 1995. *Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью*. Москва: АКАДЕМИА.
- Рікер Поль. 2000. *Сам як ініцій*. Київ: Дух і Літера.
- Соболь О.М. 1998. „Постмодерн: доля гуманізму в європейській культурі”. *W Цивілізація на роздоріжжі: пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів. Збірник статей*, Випуск 2, відповідальний редактор Лях В.В. Київ.
- Фукуяма Фрэнсис. 2004. *Конец истории и последний человек*. Москва: Изд-во АСТ, ЗАО НПП «Ермак».
- Хайдеггер Мартин. 1993. *Время и бытие. Статьи и выступления*, пер. с нем. Москва: Республика.
- Хоружий Сергей С. 2003. „Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта”. *Вопросы философии* 1: 38–63.
- Хоружий Сергей С. 2005. *Очерки синергической антропологии*. Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы.